FAJE
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Mestrado em Filosofia
T. E. em Ética: Ética do Discurso (2012/2º)
Prof.: Dr. Francisco Javier Herrero
Aluno: André Tavares S. Santos

Sobre a crise do *ethos* Moderno e a fundamentação da Ética em K.-O. Apel

Pretendemos, nesse trabalho, expor as origens da crise do *ethos* moderno e a impossibilidade de fundamentação racional no âmbito da racionalidade científica de uma Ética que tenha condições de lidar responsavelmente com as questões postas pela civilização ocidental fundamentada nessa mesma racionalidade. No primeiro momento, retomamos a origem e necessidade da Ética como "ciência da moral" a partir da emergência da razão filosófica; passamos então ao processo histórico de desintegração da unidade analógica da Razão na pluralidade de racionalidades na Modernidade e seu papel no bloqueio à fundamentação da Ética. Consideramos também o descompasso entre o desenvolvimento da razão teórica e as estruturas sociais e políticas reais, agravado como descontinuidade entre reflexão ética e a constituição das instituições públicas na Modernidade. Por fim, procuramos expor a descrição de Apel sobre a situação paradoxal contemporânea quanto à fundamentação da Ética e a solução encontrada pelo autor na virada linguística para a Ética do Discurso.

I.

A história humana, em sua espetacular trajetória para além da Natureza, é marcada pelo desafio da constituição do mundo dos homens: uma vez fora da tutela da *phýsis*, a resposta

para a questão “o que é e como se deve ser homem” não está imediatamente dada. As mais primitivas tentativas de responder a essa pergunta obedeceram ao impulso primal de “retorno”, de reinserção do mundo da cultura na natureza, projetando-o nela para, então, a partir do reflexo vislumbrado, justificá-lo e ordená-lo de acordo com a constituição natural. Daí a unidade totêmica entre natureza e cultura, onde o cosmos é organizado pelas mesmas leis que devem reger a sociedade, sob o risco de ruptura da ordem cósmica.

Essa integração, entretanto, é rompida pelo desenvolvimento das ferramentas do *Homo faber* e o domínio da natureza pela percepção de suas leis de causalidade, mais do que de socialidade. A revolução agrícola no neolítico proporcionou a organização da sociedade numa forma ainda mais sofisticada e diferenciada do “estado natural”, com a formação de assentamentos permanentes, os núcleos das vindouras vilas e cidades, a produção de excedentes que permitiu a liberação de tempo para outras atividades técnicas, sociais e culturais (sobretudo religiosas e artísticas), e o surgimento da economia e um sistema de trocas. A transformação técnica da ação na realidade também transformou a relação entre os homens: a lâmina que equipa o arado, que prepara o campo para dele extrair vida na forma de alimento, pode se tornar o ferrão que drena a vida de outro homem. No mito bíblico encontramos uma síntese desse princípio: o lavrador Caim assassina seu irmão Abel; Deus, como consciência ainda externa, traz à tona a necessidade de uma ordem social em que cada sujeito seja “guardião do seu irmão”, do seu próximo. Junto ao poder técnico do *Homo faber* aparece a consciência do *Homo sapiens.*

Há um equilíbrio delicado entre essas duas dimensões humanas, e a história da civilização pode ser contata a partir dessa perspectiva, considerando as formas sociais de relação e regulação entre poder e responsabilidade. A não-naturalidade da técnica é acompanhada pela não-naturalidade da orientação da conduta humana na formação da comunidade e da sociedade, que exigem o estabelecimento de normas que se encontram para além do instinto animal. Essa travessia desde o mundo natural para o mundo do espírito é um dos eventos mais impressionantes que se pode ver no Universo. Trata-se de um desenvolvimento delicado, nem sempre harmonioso, marcado pela brutalidade e irrupção da violência; passa pela percepção da regulação e regularidade das leis naturais, da noção de divino, de sagrado, da presença *numinosa* de um *algo* para além do mundo, pelo desenvolvimento da religião em suas várias formas (que também, gradativamente, escapa da Natureza para um plano

metafísico) que fornecem as primeiras formas de socialidade, até o fenômeno do aparecimento da Razão filosófica e a história de seu desenvolvimento na cultura Ocidental. A racionalidade dedicada aos instrumentos é superada, suprassumida gradativamente pela racionalidade reflexiva sobre o próprio homem, até a consciência de uma *humanidade*, de uma reunião global de todo o gênero humano responsável não apenas por si só, não apenas pelo próprio indivíduo ou sua comunidade e nação, mas por todos e tudo, pois a responsividade pelo *lugar* em que estamos é parte do dever moral humano.

A primeira organização social que se estabeleceu e prosperou no contexto pré-urbano de assentamento agrícola e pastoril foi a família, nas formas que Fustel de Coulanges descreveu em *A Cidade Antiga*, onde os costumes, a religião, as normas, a propriedade e as leis eram exclusivos aos seus membros. Toda a responsabilidade, todo dever e todo direito eram reconhecíveis e aplicáveis somente no seio familiar, e fora dele o indivíduo não tinha nome nem memória, nem nada do que poderíamos hoje chamar de dignidade inata à sua condição humana. Os aspectos naturais misteriosos e ainda não dominados do nascimento e da morte regiam, ainda, esse momento do desenvolvimento social. A necessidade de tratar com o vizinho numa base não violenta exigia a ampliação no reconhecimento do direito privado, e isso se fez da única maneira concebida, a busca pelo parentesco por um ancestral comum (geralmente um herói fundador mítico) e a solidariedade na adoração de uma mesma divindade patrona. A aliança entre os homens era garantida pelo compartilhamento de um mesmo culto, um mesmo deus celebrado num santuário comum, o núcleo da *pólis* da qual somente as famílias, seus membros e agregados, participantes do culto desde a fundação do templo, eram cidadãs. O escravo, a mulher, o estrangeiro e o pária estavam excluídos não só do culto, mas do direito público nele assentado e derivado.

Esse contexto de reconhecimento público restrito (e os desdobramentos próprios da ausência de um direito público universal, uma vez que não havia base ética para fundamentá-lo) coincide com a emergência da razão filosófica no mundo helênico. Ainda que as leis das cidades tivessem passado à forma escrita mais ou menos pública[1], suas

1 Na Antiguidade arcaica as leis derivavam dos costumes, tradições e ritos religiosos, e eram considerados parte da religião; se estivessem escritas, deveriam permanecer no segredo dos templos e abertas somente aos olhos dos sacerdotes, para que o inimigo estrangeiro não conhecesse suas fórmulas, nem o nome do deus – se o soubesse, poderia invocar a divindade protetora da *pólis*, enfraquecê-la, ou, pior, convencê-la a abandonar a cidade.

constituições só possuíam validade nos limites da cidade e entre seus cidadãos reconhecidos. O público tinha uma abrangência absolutamente local, tanto geográfica como comunitariamente – nem mesmo nas áreas conquistadas a lei da cidade valia (o grande problema na constituição do Império); o mundo antigo indo-europeu não conhecia qualquer noção próxima à de "humanidade" ou de princípios universais quer na religião, na ética, na política, na guerra ou no direito.

O surgimento da filosofia acontece, segundo os registros pré-socráticos, como uma reflexão a partir da razão sobre a natureza, a partir da percepção da unidade do Ser e de um princípio subjacente a todas coisas, que as unifica e que, conhecido, propicia a inteligibilidade do Mundo. As aporias e dificuldades da filosofia "física" tanto em determinar o princípio como em relacioná-lo com a multiplicidade que marca a experiência do universo humano, social, religioso e político, levaram tanto ao relativismo humanístico dos sofistas, como à constatação da necessidade do abandono da pesquisa física em prol da busca da orientação da vida do homem na cidade. Sócrates e os sofistas, nesse contexto, são as figuras que abandonam o "cosmos", a natureza, o campo, e tornam o olhar para a cidade, seguindo para "junto dos homens". A filosofia surge, então, num contexto de crise civilizacional fortemente marcada pela ausência de fundamento para uma ética universal, racionalmente estabelecida e dotada de validade, e pelo relativismo sofista, que aceitava o estado de multiplicidades equivalentes de contextos normativos (cada *pólis* possuía um modo próprio regulação ética e de *eticidade*). A resposta filosófica implicava na submissão das respostas e pretensões, éticas inclusive, ao crivo da razão; ou seja, exigia a apresentação de razões válidas, verdadeiras e, portanto, aplicáveis a todos os homens pela concordância diante da razoabilidade dos enunciados para a vida humana; na impossibilidade de demonstração pela razão, restava somente o relativismo.

A razão filosófica implicou numa base universal para o gênero humano, descrito por Aristóteles como "animal racional" ou "animal falante". Não cabe aqui a crítica culturalista do princípio da razão como "razão grega", "racionalidade ocidental", excludente, etc. Importa que a cultura filosófica grega reconheceu um princípio, descoberto internamente, como extensivo a toda humanidade, a própria razão. Todavia, o princípio da razão emergiu em um contexto social, cultura e político já existente, anterior, e conformado por fundamentos de outra natureza, sobretudo pela religião tradicional. Havia uma descontinuidade entre o

princípio universal e as instituições políticas e sociais de caráter público. O princípio da razão ainda não havia tocado a organização do mundo da vida, não estava universalmente reconhecido como fundamento, suplantando os alicerces tradicionais e sustentando uma nova ordem pública. Era preciso uma ideia sedimentada de dignidade humana, um princípio que determinasse a irrestrita horizontalidade no domínio público universal. Socialmente, a razão filosófica não cumprira sozinha essa tarefa. E a consciência dessa dificuldade está fortemente presente na obra de Platão, sobretudo n'A República, que pede um "reinício", uma refundação da ordem social, refeita desde suas bases segundo uma "arquitetônica" filosófica baseada na cultura da razão, e nas "Leis"; como nas obras políticas de Aristóteles que fornecem uma descrição argumentativa da cadeia extensiva que une o conhecimento do Princípio à política e à Ética pela orientação das duas últimas ao ideal de virtude.

A filosofia unia uma legião e homens (e algumas mulheres) numa comunidade irmanada que se reunia, vinda das mais distantes partes do mundo helênico e mesmo dalém; mas essa fraternidade não era reconhecida pela *pólis*, nem tinha direitos: Aristóteles, estagirita (logo, estrangeiro), teve que se dirigir a outro sítio, fora dos limites dos muros de Atenas, pois não sendo nativo não podia adquirir terra, propriedade – seus antepassados não estavam enterrados na cidade, sua divindade familiar era alienígena; e estabelece sua escola no espaço público do templo de Apolo Liceu (o mesmo tiveram que fazer Epicuro de Samos e *tutti quanti*). A reflexão filosófica, por transcender a organização social da *pólis,* a ameaçava; e esta revidou na condenação de Sócrates como um promotor da desintegração da unidade política e social tradicional. Ainda que a razão filosófica unisse o escravo ao imperador, Epicteto a Marco Aurélio, as condições reais das instituições os separavam absolutamente.

Coube a uma seita judaica do século I preparar as bases para a aproximação entre razão e as condições institucionais, garantindo um contexto de liberdade racionalmente fundamentada. A tradição judaica, apesar de partir de uma compreensão particularista da moral e da ética para Israel, desenvolveu, ao logo de duros percalços em sua história, a noção de universalidade dos princípios normativos da vida derivada da unicidade e, portanto, universalidade de Deus. A legislação mosaica já continha uma preocupação atenta ao estrangeiro, contemplando-o com direitos e deveres, e cercava-o de cuidados ("não oprimirás o estrangeiro"; "uma mesma lei haja para o natural e para o estrangeiro que peregrinar entre vós"; "Eu sou o Senhor, que faz justiça ao órfão e à viúva e ama o

estrangeiro, dando-lhe pão e vestes”.); e a voz profética, diante da tragédia do exílio e desterramento da nação, desenvolveu a noção monoteísta, exclusiva e onipotente, da ação de Deus na história universal, de modo que os poderes temporais governavam por permissão de um poder superior. A comunidade de Israel, mesmo sendo uma entre muitas, tinha o dever histórico de expandir a aliança a todo o gênero humano: sua mensagem tinha, desde muito cedo, um a caráter ético universalista. Fílon de Alexandria identificará a pretensão de universalidade da Torá com o ideal normativo derivado do conhecimento do Bem em Platão, tornando a humanidade una e legislada com perfeição pelo Uno.

O Apóstolo Paulo desenvolve essas noções em formas ainda mais explícitas em sua pregação sobre o Cristo, reunindo a humanidade numa mesma origem e num mesmo sentido. Suas orientações políticas, sociais e familiares demonstram que a dignidade humana está acima e resguardada do poder do Império, e respondem a uma outra instância, superior e absoluta. Passado o estanhamento entre Filosofia e Cristianismo, as similaridades e afinidades entre ambos geraram a sinergia que motivou o estabelecimento das bases da civilização ocidental. A ideia de “animal racional” une-se à de “pessoa”; “Deus”, à de “Princípio”, “Ser”; e a noção de “Criação” dá ao Cosmos não só um caráter ordenado e inteligível quanto ao que *é*, mas como ao que *deve ser*, ao estabelecimento de uma ordem justa no Mundo. O coextensão entre Deus/Ser e pessoa/espírito (razão) reunia as dimensões teóricas e práticas num fundamento comum.

Durante a Idade Média vigorou em certa medida esse entendimento num contexto de relativa simplicidade da vida, intensa atividade intelectual voltada para Deus e aos mistérios supremos (pela porção mais elevada da razão, a *intuitio intellectualis*). A vida terrena era marcada por essa contemplação do Eterno; a esperança no movimento ascendente da alma era muito mais marcante que qualquer expectativa do progresso futuro, e a maior tentação era submeter a realização do Reino de Deus a um projeto imperial. Durante todo o Medievo, de forma ou de outra, o campo ético e a discursividade foram marcados pela pulverização das instâncias de modo que nenhum poder detinha absoluto controle e regulação sobre todos os aspectos da vida. Glebas, guildas, burgos, ligas, condados e uma infinidade de divisões geográfico-administrativas, lealdades diversas de acordo com jurisdições diferentes e funções diferentes, permitiam a defesa de direitos e âmbitos de apelação.

A vida institucional medieval era determinada pela consciência do caráter provisório e variável das formas que a vida terrena podem tomar na história; e a regulação ética das comunidades e dos sujeitos respondia a uma instância para além da coerção temporal, e voltada-se para a salvação. A ética da *eudaimonia* aristotélica, nesse contexto, está qualidicada pelo entendimento de que o homem está orientado para Deus, como diz Santo Tomás, e tem Nele seu *télos*; e a felicidade realizar-se-á na vindoura beatitude (visão beatífica. Essa concepção está muito bem representada na ascensão vertical da Divina Comédia).

Entre o mundo humano da experiência, orientado pelo bom senso, e o mundo das realidades divinas, havia o espaço intermediário da cosmologia, da natureza, como uma passagem repleta de analogias que conduzem à altura celeste. O interesse a seu respeito era limitado, porque desde a perspectiva clássica, a natureza tem um elemento de indeterminação, de ininteligibilidade próprios do conhecimento sensível. A virada renascentista, entretanto, marcadamente platônica, pretendeu aplicar aí os esforços superiores da razão. Para isso, introduziu os modelos matemáticos para representar a realidade, coisa que exigia, na verdade, o abandono do real apreendido em sua inteireza, para esquematizá-la pitagoricamente. A primeira consequência foi a extirpação de todos os elementos não matematizáveis, quantificáveis e ordenáveis segundo esse critério, perdendo-se toda a verticalidade dos simbolismos. Os modelos matemáticos concebidos pela ciência moderna forjam seus próprios objetos, excluem as intuições mais elevadas e o senso comum da experiência concreta humana; a ciência natural nascente intenta logo legislar sobre todo o conhecimento a partir de seu domínio, anulando os que não pode abarcar: temos aí a origem da divisão entre a *objetividade* científica e seu monopólio do *racional*, e subjetividade do âmbito espiritual, humano, ético, moral e religioso, *irracional*. A racionalidade moderna começa a tratar tudo a partir das noções de mecanismo, de máquina, de geometria, de proporcionalidade, de uniformização matemática: temos aí um Nicolau de Cusa, um Galileu, um Descartes, um Spinoza, um Hobbes; e a *imanentização* do tempo e do espaço, fechando o horizonte humano de abertura para a transcendência, acorrentando o homem novamente à natureza e suas leis de causalidade.

Das ciências à moral e religião, tudo deve ser enquadrado no pensamento geométrico e numa perspectiva falsamente antropocêntrica, porque cada vez mais inserida na totalidade

do domínio natural – e o conhecimento produzido aí é de caráter descritivo e funcional, não teleológico-ontológico e metafísico. No âmbito da ética, sobretudo em suas implicações políticas, é notável a abordagem de Maquiavel e Hobbes: abrindo mão de todo *dever ser* com referências últimas, fazem uma descrição de *como as coisas são*, como os homens se comportam, como raciocinam, como agem estrategicamente de modo quase instintivo, animalesco, egoisticamente e com vistas ao poder pelo poder.

A ética fica restrita às formas de compreender o comportamento e o agir e à estratégia de obtenção do poder como finalidade. Maquiavel substancializa o poder, transforma-o numa finalidade em si, ao invés de considerá-lo como um verbo, ou seja, como "ter poder como a possibilidade de deter meios para algo" – esse algo é sempre uma finalidade para além do próprio poder. O "poder" sem ética autonomiza-se e perde qualquer referência vertical. A racionalidade moderna aproxima a *theoria*, o conhecimento, com a *poiésis*, o fazer e o agir atropelando o domínio da *práxis*, soterrando sua relação com qualquer noção de Bem, Melhor e Princípio metafísico. Todo agir no mundo torna-se *poder*. E a racionalidade científica, desconhecendo qualquer *transcendência*, e afirmando a radical autofundação do homem numa antropologia autônoma, perde qualquer sentido e referência finalística: no domínio ético, tudo se resume à medida humana e à sua capacidade transformadora da ralidade natural.

O mundo da vida, entretanto, não se deixa conformar assim tão facilmente à ausência se sentidos últimos. A realidade humana é uma instância onde a veracidade dos enunciados sempre têm que se haver com as consequências de seus erros e equívocos. A emergência da racionalidade matemática, aplicada na nova ciência empírico-experimental, marcou também a recusa do desviante, do estranho, do desproporcional. Na mesma medida em que avança a ciência moderna e a razão natural, avançam também os expurgos da diferença: os primeiros Estados-nação da Europa, Portugal e Espanha, abrem as portas da modernidade com a expulsão dos judeus e a conversão dos que permanecem ao Cristianismo, bem como instalam Tribunais do Santo Ofício atrelados não somente à estrutura da Igreja, mas muito mais à coroa, ao poder temporal, e – a famigerada Inquisição Espanhola, que deveria ser designada de Ibérica, uma vez que atuou com igual impiedade em Portugal (e que tratará com especial atenção de perseguir os criptojudeus, marranos e cristãos novos): trata-se da instrumentalização da religião e das estruturas medievais, classicamente inspiradas, para a

constituição da unidade política moderna, homogeneizando a pluralidade da vida social para aplicar um princípio geral fabricado. Nesse momento, a Península Ibérica estava longe do ocaso no qual adentrou paulatinamente em contraste com as Luzes no restante da Europa: tratava-se da vanguarda da Modernidade, cultural e cientificamente (Juan de Zuñiga além de inquisidor-mor, foi também introdutor da nova astronomia em Espanha)[2].

A recém estabelecida ciência da crítica textual aplicada aos textos antigos gera, desde o Renascimento, uma corrida às fontes literárias e prepara o caminho para a exclusão das tradições interpretativas por uma "objetividade exegética" como panaceia que neutralizaria as discordâncias. As *humanae litterae*, as "letras humanas", são o objeto da consideração humanista renascentista, não o próprio homem (é essa a origem e sentido original do Humanismo renascentista). Este vai sendo deslocado de sua posição privilegiada, central, por ser portador de uma razão metafísica que está em contato, que se lança na direção das realidades altaneiras, para ser inserido na "máquina do mundo". O amor às línguas antigas logo alcança as Escrituras Sagradas, e a exegese gramatical e histórica do texto rompe as estruturas institucionais da tradição: está preparado um importante elemento da Reforma Protestante e a desintegração da unidade cristã supranacional e embasadora da noção de *humanidade* como corpo comunitário abrangente.

A tentação do controle da vida pelo Estado concentrador de poderes, capaz de rechaçar outras instâncias que trouxessem algum equilíbrio de poder (como a Igreja), se efetiva com poder inaudito na era moderna. O Estado se apodera da possibilidade de fundação de uma "nova religião", ou da reforma do Cristianismo, que rompe a unidade institucional do Catolicismo e possibilita o encabeçamento estatal das novas igrejas (caso de praticamente todos os Estados em que vinga a Reforma, dos principados germânicos à Inglaterra, da Escandinávia à Holanda). Apodera-se também dos avanços da ciência em cada área que permite controle: aparecem as instituições mentais, manicômios, internatos, prisões e o controle da educação. Com a Revolução Francesa e o Estado napoleônico, a Pátria, representada pela desenvolta mulher de rua semidespida à frente das barricadas, exige tudo

2 Cabe lembrar que os horrores com que os jornalistas Iluministas, como Voltaire, em suas peças panfletárias, imputaram à Idade Média, caracterizando-a como "idade das trevas", do obscurantismo e da violência, fixada no imaginário ocidental posterior, são em quase sua totalidade referentes à Modernidade em seu berço. Mesmo a Inquisição nos séculos XIII e XIV não cometeu uma fração das execuções realizadas pela Revolução Francesa; e a confissão de heresia era uma estratégia de criminosos comuns para passar das masmorras estatais às inquisitoriais.

de seus cidadãos, do confisco de colheitas ao serviço militar obrigatório e universal (coisa absolutamente impensável no Antigo Regime). A dignidade do homem *enquanto homem* não é assim tão autônoma e evidente: está garantida e depositada no templo do Estado; e enquanto este não for um Império universal, está restrita às fronteiras da nação.

A vitória da razão natural sobre a razão metafísica, da ciência moderna sobre a experiência humana, do secularismo sobre a tradição religiosa, destruiu paulatinamente as bases da transcendência, minou o "andar superior", absorveu-o e trancou-o na imanência da natureza pensada segundo o modelo lógico-matemático. A visão de mundo geométrica imputou à matéria a determinação antes garantida somente no plano metafísico, e caracterizou este como domínio da indeterminação, da arbitrariedade, das sombras e do discurso vazio. No século XIX, o mecanicismo e o naturalismo intentaram a redução de todos os aspectos do espírito a epifenômenos materialmente determinados. Todo o *dever ser* deveria ser substituído pelo *é* empiricamente constatável, matematicamente descrito e experimentalmente reproduzido. Na impossibilidade de formulação de uma ética geométrica, toda ética e moral ganharam status provisório, e a investigação histórica e etnográfica, sob a égide do historicismo, mais tarde, colocou-as como que flutuando sem base nem fundamento.

Diante do avanço da ciência moderna experimental sobre a liberdade, e na ausência de fundamentação para a regulação do agir humano em algo minimamente mais sólido que a situação histórica consensualmente aceita, a figura de Kant surge como a de um herói civilizador. Da mesma maneira que os filósofos gregos precisaram enfrentar uma grave crise da cultura e da ética, valendo-se da crítica racional a tudo que se levantava como pretensão de validade para a vida humana, Kant realizou a crítica da razão à própria razão, fixando os limites do conhecer e garantindo o domínio tanto do pensar como do agir, da razão prática. Na impossibilidade de recorrer a um fundamento metafísico para a liberdade humana, o filósofo de Königsberg fundamenta o agir prático na autonomia e autorregulação da razão: o agir corretamente da lei moral está implicado no imperativo categórico, e o bem do agir na universalidade da premissa em que deve se tornar.

Mas contra a boa vontade pietista de Kant estava a maquinaria tecnológica e as promessas do progresso científico. O tremendo salto técnico no domínio da natureza no século XIX

convenceria quase todo o mundo ocidental a depositar sua alma no altar do futuro e nas ideias deterministas a respeito da história e da cultura, ou seja, dos âmbitos humanos, suprimindo a liberdade na necessidade. E na ausência de fundamentos metafísicos, o século XIX viu pulular as ideologias baseadas em premissas deturpadas advindas da ciência. O marxismo, a partir do materialismo econômico, o racialismo, a partir do evolucionismo biológico, o positivismo, a partir do ideal de objetividade e neutralidade de valores da ciência, etc. Todos eles justificavam, de modo ou de outro, atrocidades e comportamentos antiéticos em nome de um bem futuro.

A desintegração das bases sociais pelo novo contexto urbano e o regime industrial de produção exigia tanto entendimento de suas causas como uma solução integradora, ordenadora e otimista. A ciência sociológica francesa, encabeçada por E. Durkheim, discípulo de Comte (e de Coulanges), compreendendo na dissolução da solidariedade social a causa da desordem social, pensou na solução dentro do próprio acervo moderno: a divisão internacional do trabalho faria emergir a solidariedade orgânica, um tipo de “cimento social” ainda mais forte que aquele visto nas sociedades tradicionais. Durkheim imaginava que no contexto da nova moral e solidariedade as guerras como se havia visto até ali seriam impossíveis. A frieza objetiva da racionalidade científica liberaria a humanidade de toda disposição irracional que levara ao conflito violento e intolerante em épocas anteriores. A ciência conduziria um novo homem à paz, como nenhuma ética e moral, religiosa ou não, jamais poderia ter feito. Por sua vez, o marxismo, com sua leitura materialista da história, localizara a ética como parte da superestrutura determinada pelos modos de produção: qualquer ética ou moral formulada, aceita e praticada no contexto de exploração capitalista é burguesa, portanto, parte da própria estrutura de opressão. Uma ética universal estava impedida pelo contexto pré-revolução de divisão da humanidade na luta de classes, e qualquer pretensão à universalidade deveria esperar pelo advento do Comunismo. Enquanto durasse a luta, a moral e a ética estariam suspensas: as consequências dessa suposição estão registradas na tragédia do comunismo soviético, chines, cubano, etc.

E o século XX surgiu no horizonte sob o signo do otimismo científico e das utopias ideológicas, superando todo mal; mas realizou-se como palco de um profundo e terrível acerto de contas. O século da racionalidade, da economia, da objetividade, da totalização integradora, queimou (literalmente) o bem mais precioso: espírito humano. As divindades e

potestades modernas, o Estado e seu panteão auxiliar, exigiram seus sacrifícios em duas guerras mundiais e outros inúmeros conflitos regionais, e no grande altar de Auschwitz e na pira de Hiroshima. O mundo que se descortinou, desanuviadas as cinzas do Holocausto, não era nada alvissareiro. A possibilidade real da aniquilação da humanidade por uma guerra nuclear entre superpotências e o desespero diante da impossibilidade de impedimento que algo ainda mais terrível que a Segunda Guerra acontecesse clamavam por mobilização urgente. O debate em torno da necessidade de uma nova ordem ética global no pós-guerra, entretanto, desenvolveu-se a partir do conflito ideológico: quem garantiria a não repetição da tragédia humanitária em larga escala, e o combate às tantas outras em curso?

O bloco capitalista seguia a orientação da garantia das liberdades individuais a partir do contexto do livre mercado, ou seja, confiava na universalização da liberdade econômica como salvaguarda de todas as demais. A esquerda, de modo geral, convivia com a difícil situação de ausência de liberdade nos Estados socialistas e os desmentidos factuais da crítica marxista do capitalismo e da sociedade burguesa, que não somente prosperou como elevou a classe trabalhadora à condição de classe média na maior parte do chamado mundo livre. Desse modo, todo o debate sobre a própria ética ficou pendente e dependente de uma resolução definitiva a respeito das condições institucionais reais, como se fosse delas um produto e derivado.

II

A grande crise da cultura ocidental na primeira metade do século XX foi, em larga medida, causada pela exaustão e degeneração de uma civilização que abriu mão do polo metafísico da razão, deixando de contar com uma amarração de sentido e finalidade. Fundamentada na razão lógico-matemática, viu-se capaz, pela racionalidade técnico-científica, de constituir objetos e método para praticamente todos os campos do conhecimento para os mais diversos aspectos da realidade, e possibilitando uma capacidade de intervenção e transformação da natureza praticamente ilimitada. O conhecimento passou a estar associado ao poder pelo fazer, pela técnica, e não mais à sabedoria, como na tradição clássica e medieval, preocupada com a inteireza da vida e a realização da virtude humana. O pensamento científico entendeu-se capaz não só de domínio da natureza, mas também de

reconstrução eficiente da política, do governo, do Estado, da religião, da ética, da moral, da vida social, cultural e, enfim, espiritual. A imanentização da razão moderna pretendeu submeter tudo a uma projeção de engenharia, de cálculo, de modelo matemático.

Produziu imensos avanços, é verdade. A medicina, a agricultura, as engenharias, a indústria, os meios de transporte e comunicação, a urbanização, a educação universalizada, são aquisições de grande importância. Contudo, cada uma dessas áreas, como diz Max Weber, se autonomizou, obedecendo a suas próprias regras internas, com *racionalidades* próprias e não responsivas a nenhuma instância ordenadora e doadora de sentido superior. O mundo moderno é marcado pelo *politeísmo* de valores, e nenhuma noção teleológica senão a reprodução do conhecimento gerando mais conhecimento, da produção de riquezas por mais riquezas, do aprofundamento das técnicas pelo simples fato de *ser possível*. Seguindo o raciocínio de Dostoiévski, com Deus morto ou banido, tudo se tornou possível: extirpar a fome, suprimir as guerras, curar doenças; mas também exterminar um povo inteiro, matar por inanição populações inteiras, aniquilar a humanidade, destruir o mundo. E, como disse Chesterton, o problema do homem que não crê em Deus não é que não creia em nada, mas crê em tudo: as ideologias modernas são *irracionais* não só do ponto de vista da falta de embasamento científico, mas por desintegrarem a unidade humana na fabricação de um sentido *imanente*. Essa é a história do século XX.

Passado o transe da guerra, o desenvolvimento econômico da segunda parte do século foi ainda mais espetacular. Praticamente todas as barreiras à abundância foram superadas, e os meios para suprir as necessidades materiais da humanidade estão assegurados do ponto de vista técnico. Como pontuou Pe. Vaz[3], a crise contemporânea não é referente à produção dos bens necessários à vida, mas à razão de viver e dos fins capazes de dar sentido à existência humana. O sucesso econômico e técnico da modernidade, a perspectiva de um desenvolvimento ilimitado e otimista, associado aos riscos de destruição por meio do mesmo desenvolvimento negativizado, levaram as preocupações contemporâneas para o âmbito da cultura e da ética. Como orientar o desenvolvimento rumo ao bem comum? Como retomar o sentido dos valores para a cultura? Como reestabelecer uma ética que norteie a ação e a vida humana rumo ao bem viver e bem agir? Não é por acaso que nas últimas décadas a questão

3 VAZ, H. C. de Lima. Ética e razão moderna. Síntese: nova fase. Volume 22, nº 68, janeiro-março de 1995, pp. 53 a 84.

pela ética tenha se intensificado. Mas a fundamentação de uma ética que lide com os problemas da modernidade com alcance global não é tarefa fácil. Exige esclarecimentos.

***

O cenário construído ao longo dos últimos quinhentos anos legou ao século XX uma profunda necessidade de uma base ética para lidar com os problemas graves e urgentes que afetam não só Ocidente, mas o mundo inteiro. Por outro lado, as condições para fundamentar uma ética de tamanha abrangência foram solapadas pela própria estrutura da racionalidade moderna, científica e antimetafísica. Na dimensão do mundo da vida, das realidades factuais, as condições de participação política, no debate ético e na resolução das questões que a todos interessa e envolve, são, por um lado, precárias ou inexistentes em parte significativa do planeta (desde a falta de condições básicas de vida digna até os regimes totalitários e ditaduras que não respeitam direitos humanos e cerceiam direitos civis), ou existentes no plano nominal mas ineficazes (o Ocidente, ao menos, deu largos passos na ampliação de direitos jurídicos e políticos, mas ao mesmo tempo concedeu ao Estado um poder enorme em relação aos cidadãos, sobretudo pelas estruturas técnico-burocráticas).

A impossibilidade de fundamentação de uma ética e moral universais está ilustrada nas profundas dúvidas e rejeição a qualquer moral e discurso moral no âmbito intelectual, sempre marcada pela crítica cínica aos códigos e comportamento a partir da desconstrução pós-moderna, nos discursos sociológicos e antropológicos, dos estudos literários, e do relativismo cultural. Ao mesmo tempo, cresce assustadoramente a participação nos chamados “movimentos sociais” e no chamado “terceiro setor” (as ONG's), alavancada pela sensação de urgência na participação e mobilização para a transformação do cenário público. Essa estranha situação se assemelha a um organismo com muitas mãos, com muita capacidade e energia de ação transformadora do mundo, sem, contudo, qualquer cabeça, qualquer centro ou princípio explícito e regulador fundamentado.

Nos últimos cinquenta anos vemos uma grande preocupação com o tema da cultura e do multiculturalismo, da tolerância, do diálogo, da criação de uma comunidade global. Criaram-se inúmeros organismos internacionais multilaterais para resolução de conflitos e

dar voz às partes envolvidas. Contudo, não se chegou a uma base comum para permitir o entendimento comum, e a maior parte das iniciativas falham por conta disso: há uma concorrência entre racionalidades distintas para fundamentar uma ética planetária universalmente válida. O diagnóstico da situação atual é que existe uma necessidade urgente pela ética de um lado, e, de outro, uma incapacidade de fundamentá-la: vivemos um paradoxo.

III

O descompasso entre a necessidade urgente de uma ética global e a impossibilidade de formulá-la tem suas origens na crise do *ethos* moderno e a pluralidade de racionalidades que disputam entre si a primazia de fundação e ordenação da própria ética. Duas ideias formuladas por Pe. Vaz são de fundamental importância para compreender o paradoxo atual produzido por essa situação. A primeira, é o de *modernidade transepocal;* a segunda, a perda da orientação metafísica para a unidade da razão que permita a identificação do princípio finalístico do sentido da ação humana no bem e no melhor em termos de virtude.

A Ética é sempre fruto de um estado de crise em uma civilização: transformações e mudanças profundas nas sociedades fazem com que o *ethos* tradicional perca seu status de fonte inquestionável de orientação do agir e da ordenação individual e social, exigindo que as estruturas normativas sejam justificadas e tenham sua validade demonstradas racionalmente. A civilização ocidental é marcada por crises desse tipo em vários momentos, inclusive na Grécia da Antiguidade Clássica. O desenvolvimento técnico na agricultura, o nascimento de alguma atividade industrial, a expansão comercial com o estabelecimento de rotas internacionais de troca, a disseminação da escrita, da cultura letrada e do próprio dinheiro ou moeda como ficha simbólica, possibilitaram a produção de riqueza em um nível que permitiu a liberação dos homens, ou de uma parcela deles, da vida econômica, dos negócios, das preocupações antes onipresentes com os meios de assegurar a sobrevivência. O homem liberto dos afazeres domésticos, da *oikonomia*, passou a ocupar-se da vida pública, do espaço simbólico, da política. O político é o sujeito que problematiza as estruturas culturais e sociais, que se perguntará pelo seu sentido e significado, que precisa

compreender a natureza das normas que seguiu e pelas quais tanto tempo viveu; pretende avaliá-las e reformulá-las diante dos desafios da vida. Esse questionamento enfraquece as amarras que davam a aparência "natural" da normatividade tradicional, e pede as razões das normas e de seus princípios. É o momento da crise caracterizada como *moderna* porque exige *razões*, justificações racionais, e nada menos que isso.

O despertar da autoconsciência desanuvia o caráter "construído" do *ethos*, e coloca diante da civilização duas possibilidades: o aprofundamento da crise pela percepção histórica dos princípios culturais, propondo sempre consensos temporários e desenraizados; ou a procura de um princípio transcendente, para além da transitoriedade histórica do fabricado, que permita a superação da crise. No caso grego clássico, a primeira opção era representadas pelos sofistas, que reconheciam na descontinuidade entre o mundo humano e a *phýsis* o caráter relativo da ética em virtude da multiplicidade dos *ethoi* e a ausência de um princípio unificador. A tradição socrática, por outro lado, reconhecerá que na multiplicidade são reconhecíveis princípios, fins e valores universais válidos e racionais para todos os homens e culturas. A Ética pode, assim, se firmar como "ciência do *ethos*", como crítica racional da normatividade que justifica os princípios orientadores da ação.

A razão socrática encontrou uma via de acesso ao Ser, ao princípio, não na *arché* da *phýsis*, mas na *metafísica*, na região da unidade inteligível, do necessário e imutável, para o qual a razão encontra-se aberta. A razão teórica que transcende a aparência fenomênica em sua multiplicidade e intelige o Ser, o Absoluto, como atividade superior da inteligência, contempla o Bem; e esse conhecimento orienta a razão prática, estrutura e justifica a ética concretizada numa *sabedoria* para a vida dotada de sentido metafísico. A racionalidade da *práxis* e da *poisésis*, do agir e do fazer, obedeciam uma hierarquia na própria diferenciação interna da Razão, onde figurava acima o ato superior da inteligência, do *noûs*, da *theoría*. A técnica e o fazer obedeciam a um sentido dado na *práxis*, e este estava ordenado segundo a ideia metafísica do Bem. A Ética, na Antiguidade Clássica e no Medievo, tinha suas bases de racionalidade asseguradas e claras, e dotava a vida de sentido e ordenamento.

A crise moderna da Era Moderna começa pela perda da unidade analógica da Razão, pelo deslocamento do polo metafísico para o polo lógico ou matemático-formal. Segundo Pe. Vaz, o sucesso surpreendente da ciência moderna, como já dissemos acima, estava em seu

método, na abordagem da natureza como um modelo matemático, numa racionalidade que permitia uma outra relação de conhecimento por um *sujeito* que constitui um *objeto*. O método hipotético-dedutivo da ciência moderna permitiu a constituição de diversas ciências aplicadas a uma infinidade de objetos constituídos, e o *racional* passou a identificar os domínios onde esse método pôde ser aplicado: quanto mais matematizável, mais racional. Isso implicou na aproximação entre o conhecimento e o poder, e o poder como possibilidade do fazer, da intervenção humana pela técnica no mundo. A objetividade ganha contornos matemáticos, e o que não se enquadra nesse paradigma pode ser apenas *interpretado*. O domínio da natureza é objetivo, o domínio humano, quanto mais espiritual, mais *irracional*.

A cultura, como universo simbólico, é abordável somente por uma *racionalidade hermenêutica*, interpretativa, algo distinta, imperfeita, e menor que o conhecimento da natureza. A cultura e o mundo humano perdem a orientação na medida em que o polo lógico em que se concentram as racionalidades modernas é *imanentista* e desconhece as realidades *metafísicas*. A Filosofia Moderna está dedicada aos problemas epistemológicos, constitui-se como Filosofia da Ciência, deixando de poder exercer a reflexão ordenadora, justificadora da *práxis*, relegada ao domínio ideológico, irracional. A racionalidade científica não pode tratar do *dever ser*, e a racionalidade hermenêutica não é potente o suficiente para derivar leis e uma intervenção na realidade humana; a interpretação é quase que meramente uma descrição de como as coisas se dão no âmbito do simbólico, não podendo fundamentar a normatividade. A civilização da Razão pede justificação para a crise do *ethos*, mas em sua constituição em torno do polo lógico cria uma pluralidade de racionalidades que, não respondendo a nenhuma instância superior metafísica, produz, como diz Weber, um estado de *heterotelia* e disputa entre racionalidades incapazes de oferecer uma Ética eficiente para lidar com os problemas atuais.

A crise civilizacional do Ocidente e seu transe entre os anos de 14 e 45 do século XX foi universal e multiforme, envolvendo todos os aspectos da vida e da cultura, e foi marcada pela possibilidade de aniquilação da própria civilização. Sua superação fez retomar o debate das origens da crise, sua natureza e as formas de superá-la, de modo a não permitir que outra vez se arriscasse no abismo da autodestruição. Aos trinta anos de guerra seguiram-se outros trinta anos de um desenvolvimento econômico, técnico e científico ímpares na história, transformando profundamente o *ethos* das sociedades envolvidas, direta e

indiretamente. Ao final desses trinta anos de progresso, uma outra forma de crise se anuncia, que não é determinada por problemas de produção das condições da vida, não é uma crise material, mas uma crise de *sentido*, de explicitação, organização e justificação dos motivos, fins e razões para viver, é uma crise de natureza *ética*.

No lugar das preocupações e caracterizações do momento histórico como "degeneração" ou "decadência", instaura-se uma atmosfera de otimismo sob o signo do "desenvolvimento" aparentemente sem limites da economia, da ciência e da técnica: pela primeira vez na história, a humanidade tem condições de erradicar a fome, a miséria, boa parte das doenças e males físicos que foram um tormento por toda a história, e também formas de comunicação e deslocamento que permitem o diálogo e formas não bélicas de intervenção e resolução de conflitos em instâncias de conciliação multilaterais de alcance global. O conceito de desenvolvimento extrapola o domínio econômico e transborda para o universo simbólico da cultura. A preocupação com o sentido e a finalidade do progresso técnico-científico e econômico convoca a reflexão sobre os valores e os fins que devem ordenar e normalizar a conduta humana, não somente individual, mas de todas as sociedades. O período pós-guerra é marcado pelos temas e debate sobre o desenvolvimento, a cultura e a ética.

De um lado uma ética universal, relativa à comunidade humana planetária, nunca foi tão urgente; de outro, a tarefa filosófica de fundamentar uma ética universal nunca enfrentou uma situação tão difícil e complicada do que na era da ciência, sobretudo por conta das noções de objetividade livre de valores e de neutralidade científica. A moral tradicional ou a ética intestina e restrita a pequenos grupos não pode conter ou lidar com a abrangência e escopo que as ações humanas podem ter, empoderadas que estão de possibilidades absurdas de transformação e domínio técnico (inclusive para aniquilação da própria humanidade e/ou do planeta). A ética tradicional está localizada no que Apel denomina micro e meso domínios éticos: família e grupos sociais imediatos, e o âmbito nacional ou regional; enquanto os problemas acarretados pela abrangência do poderia técnico-científico estão localizados no domínio macro, planetário, global, internacional, que se encontra além das possibilidades reguladoras existentes.

A iminência dos riscos e consequências da ação humana cientifica e tecnicamente

empoderada colocam toda a humanidade diante da necessidade de responsabilizar-se por seus atos, uma vez que eles já não afetam simples e somente os micro e meso domínios. Uma ética da responsabilidade de ações de alcance global pede uma validade intersubjetiva global, universal. O obstáculo que se coloca diante dessa tarefa é a noção sustenta por muitos teóricos, de que a intersubjetividade é, ainda, relativo ao plano do subjetivo, carecendo da objetividade neutra das ciências lógico-matemáticas e empíricas; e a objetividade científica no campo da ética e da moral refere-se exclusivamente à descrição analítica de suas formas, funções e emergência. Entretanto, o conteúdo moral e ético, as normas e regras de conduta, não podem ser objetivamente estabelecidos, cientificamente oferecidos; a ciência jamais pode referir-se ao *dever ser* que caracteriza o espaço ético, não pode "contaminá-lo" com a objetividade que garantiria universalidade. Ética e moral, do ponto de vista da racionalidade científica, são subjetivos, *irracionais* e particulares, restritos a um grupo de, no máximo, médio alcance.

Qualquer embasamento cientificamente objetivo e valorativamente neutro, que renuncie à função de justificação de qualquer princípio último da ética normativa, precisa remeter a alguma instância externa à própria ética, onde o discurso objetivo possa ser propriamente construído, seja a biologia, a economia, a sociologia, etc. As consequências historicamente identificáveis desse tipo de abordagem estão estritamente atreladas à violência ideológica contra o ser humano. Como Apel diagnostica, uma ética universal é, hoje, tanto necessária como impossível de ser fundamentada:

> "(...) a racionalidade é definida pela racionalidade valorativamente neutra da ciência (isto é da ciência natural tecnicamente relevante), enquanto, por outro lado, são precisamente as consequências tecnológicas da ciência no mundo da vida de nossos dias que clama por uma nova fundamentação racional de uma ética planetária da corresponsabilidade. Portanto, parece que é a ciência que ao mesmo tempo tem pedido uma nova ética racional e, por conta de seu monopólio da definição de racionalidade, impede a via racional de fundamentação da ética demonstrando-a como uma impossibilidade"[4].

A solução para a crise e o impasse paradoxal produzido pela própria natureza e exigência da

4 APEL, K.-O. *Selected Essays.* Volume 2: Ethics and the Theory of Rationality. New Jersey: Humanities Press, 1996. p. 280.

racionalidade científica moderna encontra-se, para Apel, na superação do paradigma racional-científico, deslocando o âmbito da fundamentação racional da ética dessa forma de racionalidade, uma vez que não há resposta possível. Segundo Apel, é preciso "fundamentar a macroética global na pragmática transcendental da comunicação humana, no discurso argumentativo como forma reflexiva da comunicação humana".

IV

A cultura ocidental é a cultura da Razão, a civilização estabeleceu-se em torno do núcleo constituído pela razão demonstrativa. Não há como abrir mão desse princípio sem destruir ou desnaturar o Ocidente, e os problemas que enfrenta devem ser encarados e resolvidos coerentemente ao seu princípio civilizatório; e a força da civilização está na firme crença de que "a Razão não se propõe problemas que não possa resolver". Na impossibilidade de resolução do impasse ético por meio de elementos estranhos à dinâmica da razão, de apresentar argumentos racionalmente válidos, qualquer resposta "tradicional", religiosa ou ideológica não podem ser apresentar. No paradoxo posto no campo ético pela própria razão moderna, surge um desenvolvimento no seio da reflexão filosófica que indica uma saída e um caminho de suprassunção.

Juntamente com o Existencialismo e a retomada da questão do Ser no pensamento de Heidegger, a Filosofia do século XX é profundamente marcada pela chamada "virada linguística", ou a descoberta e tematização filosófica sobre a própria linguagem, que começa com os estudos em linguística de Sausurre, passando pela Filosofia Analítica com Frege, Russerl, Whitehead e, sobretudo, Wittgenstein e Pearce. Na virada, a linguagem deixou de ser considerada como um aspecto periférico, secundário, enquanto simples meio de expressão do pensar, para constituir-se como *estrutura* por meio da qual os homens compõem, integram e organizam seu mundo e pensamento. O impacto da virada linguística foi sentido nas mais diversas disciplinas, desde a própria Linguística, a Filosofia, passando por Psicanálise, Psicologia, Sociologia, Antropologia, etc.

A consideração, de alguns, de que a virada linguística foi somente uma moda popularizada nos meios acadêmicos na segunda metade do século XX (sobretudo na forma do Estruturalismo, que hoje encontra-se esquecido e superado pelo pós-modernismo) não faz justiça à importância da descoberta do autêntico alcance da linguagem para a Filosofia. Embora a linguagem estivesse presente na Filosofia desde sempre, foi somente nessa reflexão recente e em seu desenvolvimento que se constituiu como questão e tema filosófico dado que a linguagem sempre foi um elemento óbvio e evidente em seu uso: um elemento tão central, no qual estamos tão completamente imersos, que passou desapercebido enquanto tema. O caráter óbvio e evidente da própria língua enquanto forma de comunicação se inscreve na própria Razão: é *lógos*, discurso, fala, explicitação, verdade das coisas expressas pelo homem publicamente. Se em grande parte e durante muito tempo a linguagem foi pensada como instrumento que só entra em cena na hora da comunicação do que o sujeito pensa, a virada linguística demonstrou que não se trata somente de um instrumento, não pode ser reduzida a isto: a linguagem é *medium* universal da razão, é mediação de tudo. Algo tão importante foi considerado somente tardiamente por ser, dito outra vez, óbvio e evidente.

Para a Filosofia Contemporânea, a linguagem transformou a descrição esquemática da forma e relação modernas do conhecimento entre um sujeito e um objeto. De Descarte e Kant, o sujeito é constituidor de um objeto constituído a partir das intuições sensíveis de alguma coisa na realidade, sem qualquer mediação a não ser as dos próprios sentidos e das estruturas da razão. São filosofias do sujeito, da subjetividade que, em termos civilizacionais se desdobrou no conceito de *individualismo*. A virada linguística apontou o caráter linguístico do pensar, coisa já antecipada, de certa forma, na formulação neokantina de Cassirer a respeito de uma estrutura simbólica entre as estruturas do entendimento. Mas a constituição da linguagem como *medium*, e o caráter comunitário, social, da língua, insere no processo do conhecimento a dimensão da inteligibilidade intersubjetiva própria da linguagem. Se tudo passa pela mediação da linguagem, se ela está presente como componente inescapável e intermédio entre sujeito e objeto, há algo de comunitário, de social e intersubjetivo no próprio conhecimento, na racionalidade.

O sujeito conhecedor não é um indivíduo isolado e autossuficiente, é um sujeito integrado numa comunidade linguística, onde é apresentado à língua e, portanto, à própria estrutura

do pensa racional. Pois a língua é de uma comunidade, não um privilégio de um sujeito em detrimento de outro: todos são sujeitos na comunidade linguística. O sentido de uma proposição teórica, ou de qualquer outro tipo (prática ou estética) não está dada imediatamente para o sujeito; para que tenha significado, deve ser inteligível no âmbito público, intersubjetivo, na medida em que é expressada por um sujeito e compreendida por outros sujeitos que compartilham da mesma linguagem. Uma linguagem individual é imprestável na medida em que não seria entendida por outros. O sentido, a inteligibilidade, a racionalidade tem caráter público, está condicionada enquanto parte de uma atividade comunitária. Em termos antropológicos, aprender uma língua é aprender a pensar, porque pensar sem linguagem é impossível.

Pensar é "pensar algo", e algo é sempre uma representação simbólica mediatizada pela linguagem. Uma representação linguística ganha sentido na relação com a totalidade dos sentidos amarrados e referenciados entre si no universo da linguagem. O aprendizado da língua é o processo de domínio pessoal pelo sujeito dessas relações. Ao mesmo tempo que a linguagem distingue, dá nomes às coisas, separa, também relaciona, liga, conecta e associa. A linguagem é, portanto, o *medium* constitutivo de todo sentido e validade, e isso se dá pela relação entre seus elementos: sintaxe, semântica e pragmática. A sintaxe lida com a relação entre os sinais linguísticos; a semântica, entre os sinais e seu significado, sua relação com os objetos reais referenciados; e a pragmática, com a relação entre os sinais e o sujeito, seu uso dos sinais e das proposições.

Dito de outro modo, a linguagem mediatiza a relação entre o sujeito e o objeto, e está presente em toda a comunicação humana, mediatiza tanto o sentido das palavras como das coisas significadas pelas palavras. A linguagem se dá pelos sinais linguísticos; o sinal representa alguma coisa, mediatiza algo no mundo; ao significar algo, mediatiza algo como significativo; mediatiza algo como significativo para um intérprete e para os membros de uma comunidade linguística. Há uma relação entre os sujeitos e os sinais, no uso e interpretação que fazem dele, a partir da dimensão sintática e semântica, que designa o âmbito da pragmática.

Na pragmática, a linguagem mediatiza o conhecimento, permitindo uma compreensão intersubjetiva que permite o consenso sobre algo no mundo, e permite o compartilhamento

do próprio mundo simbolicamente representado e semanticamente compreendido, tornando-o comum aos membros de uma comunidade de falantes, a comunidade linguística, que partilha o mesmo mundo da vida. Isso torna a linguagem, o sentido que mediatiza e as proposições que permite enunciar, de caráter público, compartilhado, e aí constituído. A limitação da linguagem é, então, a limitação da personalidade, o lugar de sua constituição. Sem a posse de todos os sinais da linguagem não poderíamos nos entender, pois a linguagem mediatiza a compreensão de todos os sinais da linguísticos, e este mediatizam o mundo. A linguagem abre o chamado "mundo da vida". O mundo da vida é constituído por aquele conjunto de sinais: a cultura (as tradições de uma civilização), a sociedade (o ordenamento social que permite interação); a personalidade (capacitação de um membro da comunidade assumir, por exemplo, princípios).

Dessa caracterização da linguagem explicitada pela virada linguística, Apel extrai sua forma *reflexiva* na constituição da linguagem como *discurso argumentativo*, imbuída de racionalidade e apta a fundamentar uma Ética global. Trata-se da *pragmática transcendental* da comunicação humana. A fundamentação da Ética em Apel está do discurso. O discurso é tanto uma forma de comunicação como uma estrutura, uma forma pública do intransponível do pensar[5]. Todo pensar envolve a pretensão à validade, à apresentação de razões intersubjetivamente válidas, e um interlocutor, mesmo imaginado, está presente, exigindo as razões que validam o pensamento – no caso do pensar solitário, o sujeito executa um diálogo com a comunidade ideal, interiorizada, que remete à validade pública do pensamento. O discurso, com tudo o que significa, é intransponível para o pensar, é uma exigência.

No ato de pensar, mediatizado pelo discurso, temos que as condições de possibilidade do próprio discurso e de seu objeto são intransponíveis. O discurso tem condições, bem como a justificação de seu tema, seu objeto; e sem o reconhecimento das condições transcendentais do discurso não se pode estabelecer o objeto do discurso:

"o discurso é uma forma pública reflexivamente intransponível de todo pensar, é a instância última filosófica, científica e política, diante da qual tem que se justificar a responsabilidade

5 Cf.: HERRERO, F. J. "A Ética do Discurso de K.-O. Apel". *In*: HERRERO, F. J.; NIQUET, M (orgs.) *"Ética do Discurso: novos desenvolvimento e aplicações"*. São Paulo: F. Javier Herrero, 2002. p. 14.

comum dos homens pelo seu próprio pensar" (HERRERO: 2002, p. 14). A justificação e legitimação de qualquer filosofia passa pela inclusão das condições de possibilidade do próprio discurso, no que Apel denomina *Selbsteinholung*, ou

> "a autoimplicação das condições de possibilidade do próprio discurso na discussão ou justificação de um objeto ou tema qualquer. (...)A fundamentação pragmático-transcendental da filosofia ou o modo filosófico de dar conta dos pressupostos do próprio discurso só poderá acontecer por estrita autorreflexão sobre o mesmo discurso, a única que nos possibilita explicitar, reconhecer e tomar consciência do que nós já sempre estávamos pressupondo implicitamente ao argumentar o sentido" (idem, p. 15)

Toda a experiência humana é marcada pelo discurso argumentativo, seja das ciências, da Filosofia, ou da experiência humana geral e do mundo da vida. Todo pensamento é uma explicitação, uma *publicação* do conteúdo pensado que, ele mesmo, é conformado pelo *medium* linguístico-argumentativo. Isso quer dizer que o *medium* linguístico-comunicativo tem uma dupla caracterização, tanto prática como argumentativa; tanto no plano da ação, como no discurso. A relação intersubjetiva está, de saída, implicada nas duas. É preciso, então, considerar tanto as condições e princípios transcendentais da argumentação, como a situação determinada, real, em que se dá. A Ética, como uma atividade do pensar reflexivo sobre a responsabilidade humana no mundo a respeito de seu agir e suas consequências, é também um discurso e deve estar disposto de acordo com as condições transcendentais de possibilidade do sentido e validade de seu conteúdo.

Essa atitude reflexiva nos diz sobre o que já está assumido e presente no discurso. Como a argumentação ganha sentido e validade para a vida? Quais são as condições reais onde acontece a argumentação? E qual a relação entre o princípio moral que emana das condições transcendentais do discurso e a situação real no qual acontece, qual seu significado? Enfim, quais são as condições de possibilidade para a validade da Ética enquanto discurso?

V

A Ética do discurso, segundo Apel, deve se justificar tanto no plano dos pressupostos transcendentais quanto dos pressupostos reais do discurso argumentativo, porque a linguagem supões uma comunidade *ideal* de comunicação, e uma comunidade *real* de falantes. No plano dos pressupostos transcendentais, o que dá sentido e validade intersubjetivo para o discurso é o cumprimento das regras intersubjetivamente válidas do uso da língua (sintaxe); e proposições compreensíveis para os sujeitos do discurso, para que possam mediatizar o sentido/significado do objeto da argumentação, e que sejam válidas as razões das pretensões levantadas, responsavelmente aceitas por todos (idem, p. 18).

Linguagem, como vimos, é uma mediação intransponível, pois toda tentativa de escapar aos seus limites ainda suporia a própria linguagem numa contradição performativa: a linguagem é, portanto, condição de possibilidade para o pensar e fundamentar; não há como tomar um "passo atrás". Suas condições derivam de sua estrutura estruturante que podem somente ser explicitadas na autorreflexividade no próprio uso da linguagem em algum discurso. Na virada linguística temos a presença inalienável de um sujeito falante, relacionado a um ouvinte que também é falante, implicando em intersubjetividade e reciprocidade: isso implica que o sentido aparece como categoria pública. O sentido, então, deve ser compreendido e válido intersubjetivamente, e a validade do sentido é requerida para a eficiência da linguagem.

Há, portanto, a necessidade de um entendimento prévio, primeiro, dos sinais da linguagem, dado pelo uso correto dos sinais linguísticos na correção sintática, que permite a compreensão e interpretação do sentido da proposição enunciada. Esse conteúdo compreendido em seu sentido pode ser, então julgado como válido ou não, e aceito, ou não, pela comunidade, pelos outros sujeitos falantes. Toda interação, portanto, levanta a pretensão de ser correta; todo sujeito que profere a proposição deve ser veraz, e toda proposição levanta a pretensão de ser verdadeira. A pretensão é a categoria intersubjetiva por excelência, por ser apresentada diante dos outros.

Se todo pensar reivindica validade, o pensar levanta pretensões, e toda pretensão é

intersubjetiva, mesmo o pensar solitário é um diálogo com a comunidade ideal. O pensar solitário reivindica ser válido por ser fruto de uma relação reflexiva, e toda relação do sujeito, mesmo esta consigo mesmo, é mediada pela linguagem e não poderia ser chamada de introspecção, mas *reflexão comunicativa.* Todo ato de fala apresenta, então, três pretensões: correção, veracidade, verdade; e as três podem ser satisfeitas: à correção (sintática), à verdade (por razões), e à veracidade (na sequência das ações-intensões pretendidas e proferidas).

No âmbito do mundo da vida, na comunidade ética, e no discurso real temos vários indivíduos afetados, e não mais o contexto solitário da reflexão, as proposições devem ser entendidas por todos, oferecendo-se as razões de sua validade, e todos devem aceitá-las. Quem argumenta, pelo simples fato de argumentar, está pressupondo, em qualquer tipo de argumentação. São os seguintes os pressupostos da argumentação[6].

Quem argumenta assume e pressupõe implicitamente e necessariamente: (i) que toda argumentação levanta pretensões intersubjetivas (pretende e pode ser válida e aceitas por todos os sujeitos) de validade das proposições: à verdade, à correção, à veracidade. Quem não o faz, comete uma contradição performativa, porque implicitamente levanta a pretensão à verdade de sua afirmação de que *não* levanta pretensões. Não há como negar o fato de levantar pretensões. Toda pretensão levantada (ii) é resolúvel discursivamente por razões. Se o sujeito falante levanta pretensões, pensa que podem ser satisfeitas por razões. Ao tentar negar as pretensões, precisa dar razões para não dar razões. Toda resolução discursiva é (iii) responsável pela argumentação, devendo comparecer ao dever de expor suas razões. Toda argumentação justificada discursiva e responsavelmente (iv) visa ao entendimento consensual, supõe a chamada racionalidade do entendimento. Do ponto de vista ético, há a racionalidade ética e a racionalidade instrumental. Tanto Habermas como Appel descobrem um *télos* imanente ao discurso, o entendimento consensual (entendimento válido, não simplesmente fático). O entendimento consensual é um fim que não pode ser anulado ou negado, pois há uma racionalidade do entendimento, que é originário, necessário para justificar até a racionalidade estratégica. Toda argumentação consensualmente válida (v) implica a reciprocidade dialógica universal. A reciprocidade já está presente na pragmática

6 A exposição dos pressupostos da argumentação que fazemos abaixo é extraída da disposição feita por HERRERO, idem, p. 18 e 19.

(falante e ouvinte, troca de papéis), e o conceito intersubjetivo por excelência é o de pretensão, que está, por definição, diante do outro, que deve ou pode tomar posição, aceitando (entendimento consensual), rejeitando ou criticando em parte.

Pressupõe também (vi) a reciprocidade dialógica universal que implica: (a) que todo sujeito argumentativo é livre e autônomo: (1) para levantar pretensões, (2) para justificá-las, (3) para tomar posição sobre as pretensões levantadas por outros; (b) que todo sujeito argumentativo tem igualdade de direitos; (c) que todo sujeito argumentativo é livre para se expressar e se manifestar nos discursos. Assume que (vii) todos somos corresponsáveis pelo reconhecimento da liberdade dos outros, pela solução discursivo-consensual de todos os problemas do mundo da vida, pelas nossas ações, suas consequências, e pela manutenção das instituições nas dimensões do mundo da vida. E, (viii) se todos estes pressupostos universais estão implicados na argumentação, todos participamos na comunidade universal da linguagem.

Quem argumenta, pelo simples fato de argumentar, supõe necessariamente todos os pressupostos universais, logo, reconhece implicitamente o princípio moral. No ponto (v) encontramos a reciprocidade dialógica universal, daí extraímos o argumento/princípio moral: pois toda argumentação supõe a reciprocidade universal na argumentação (pressupostos i e ii). O dever de resolver argumentativa e dialogicamente todas as pretensões à validade da vida humana: eis o princípio moral. No a priori da argumentação está o dever de justificar todas as pretensões da razão. Quem argumenta reconhece implicitamente todos as pretensões da comunidade justificáveis mediante argumentação.

No plano real, o desafio encerra-se na responsabilidade pelas condições já presentes com que a comunidade ética tem que lidar: é preciso assumir as consequências, justiças e injustiças fáticas a fim de estabelecer a possibilidade de um futuro com outras características a partir da argumentação pública, nos termos descritos acima. Esse reconhecimento envolve assumir as irresponsabilidades geradas pela ética tradicional de âmbito meso e microéticos. É preciso reconhecer a igualdade de direitos e a liberdade dos indivíduos, cooperando para que a personalidade madura e integração intersubjetiva se deem para a concretização de uma comunidade eticamente responsável e presente no debate público. Dito de modo geral: é preciso aproximar a comunidade ética real, imbuída de valores tradicionais e não-globais,

das condições ideais para assumir responsavelmente as consequências de seus atos no âmbito planetário.

A Ética do discurso também se insere, portanto, do pano de fundo da filosofia kantiana, corrigida quanto ao solipsismo metódico da modernidade, e a retomada do caráter transcendental, perdido nos desenvolvimentos da virada linguística em Heidegger e Wittgenstein, no interior da pragmática. Uma ética que não assuma os desafios de alcance planetário, nem se queira no nível universal da solidariedade, não pode se apresentar como alternativa. A Ética do Discurso encerra-se na tradição kantiana da responsabilidade e autonomia do sujeito racional e da pretensão intersubjetiva do sentido do enunciado moral, porém com um novo marco teórico.

Bibliografia

APEL, Karl-Otto. *Selected Essays.* Volume 2: Ethics and the Theory of Rationality. New Jersey: Humanities Press: 1996.

APEL, Karl-Otto. *The Response of Discrouse Ethics:* to the moral challenge of the human situation and such and especially today. Leuven: Peeters, 2001.

APEL, Karl-Otto. *Towards a Transformation of Philosophy.* Milwaukee: Marquette University Press, 1998.

CARVALHO, O. de. *O Jardim das Aflições.* De Epicuro à ressurreição de César: ensaio sobre o Materialismo e a Religião Civil. Segunda edição. São Paulo: É Realizações, 2010.

HERRERO, F. J.; NIQUET, M (orgs.). *Ética do Discurso: novos desenvolvimento e aplicações.* São Paulo: F. Javier Herrero, 2002.

HERRERO, F. J. "O 'ethos' atual e a Ética. *Síntese*: nova fase. Volume 31, n° 100, 2004, pp. 149 a 161.

HERRERO, F. J. "O problema da aplicação histórica da Ética do Discurso". *Síntese*: nova fase. Volume 22, n° 107, 2006, pp. 373 a 392.

VAZ, H. C. de Lima. Ética e razão moderna. *Síntese: nova fase.* Volume 22, nº 68, 1995, pp. 53 a 84.